Op. 3071

1940

PIERO MARTINETTI

LA RINASCITA DI SCHOPENHAUER

Estratto dalla "RIVISTA DI FILOSOFIA„
Nuova Serie, Vol. I (XXXI della collezione) - N. 2 - 1940

ISTITUTO DI SCIENZE
Biblioteca

MILANO
VIA CIRO MENOTTI, 20
1940

PIERO MARTINETTI

La rinascita di Schopenhauer

Il rinnovamento di studi schopenhaueriani, che si è in questi ultimi tempi accentuato intorno alla Società Schopenhaueriana ed ha avuto come risultato non solo il rifiorimento di studi filosofici intorno a Schopenhauer, ma anche la creazione del museo schopenhaueriano di Francoforte, dove sono state raccolte con pietosa reverenza le sue reliquie, e la pubblicazione critica dei testi, dei manoscritti inediti, delle lettere e dei documenti relativi alla sua personalità, non ha un carattere puramente filosofico: esso ha anche un carattere innegabilmente religioso e da questo punto di vista deve pure essere valutato. Si può dire che gran parte degli scritti dedicati a Schopenhauer sono pubblicazioni apologetiche: non sono molti quelli che contengono un reale approfondimento filosofico del suo pensiero. Un apprezzamento del movimento schopenhaueriano deve quindi tener conto dell'uno e dell'altro aspetto.

Il primo, che deve essere considerato, è naturalmente l'aspetto filosofico: il valore religioso è condizionato dal valore teoretico. Ora sotto questo primo aspetto dobbiamo riconoscere che la filosofia schopenhaueriana incontra oggi nell'ambiente intellettuale un giudizio molto più favorevole che nel passato. Nei primi tempi le violente invettive di Schopenhauer contro la filosofia delle Università avevano provocato una reazione ostile anche contro il suo pensiero: la critica era ridotta per lo più ad una non imparziale enunciazione delle sue contraddizioni apparenti. Oggi quest'ostilità, se non del tutto scomparsa, si è molto mitigata; e non mancano opere di valore che si sforzano di darne un'esposizione approfondita ed imparziale. Non si può tnttavia negare che nessun filosofo avrebbe oggi, più che Schopenhauer, bisogno d'una chiara rielaborazione radicale della sua metafisica. La ripubblicazione accurata dei testi e delle loro modificazioni successive nelle recenti ultime edizioni (Deussen,

Hübscher) e l'esumazione dei copioso materiale inedito renderebbero oggi possibile una più esatta determinazione delle linee essenziali del suo svolgimento. A ciò gioverebbe anche un'indagine più precisa circa l'influenza, che hanno successivamente esercitato, sopra Schopenhauer, Kant, Platone, Aenesidemus-Schulze, il pensiero indiano, l'idealismo di Fichte e di Schelling: un lavoro che in gran parte è ancora completamente da fare. Sopratutto poi sarebbe necessaria una penetrazione intelligente, imparziale, simpatizzante. Per Schopenhauer la potenza creatrice della filosofia non è nè l'osservazione, nè l'induzione scientifica, nè la dialettica concettuale astratta, ma è l'intuizione intellettuale, cioè un'attività geniale. Anche nei particolari nessun filosofo è così ricco di elementi intuitivi, di appelli alla visione diretta. Vano è quindi opporre a lui i concetti e gli schemi astratti abituali; bisogna, per conoscere e giudicare il suo pensiero, riviverlo, cioè comprenderlo intuitivamente. Qualunque altro criterio di giudizio è perfettamente vano.

Sparirebbe allora od almeno sarebbe estremamente ridotta l'accusa, che gli venne così sovente mossa, di incoerenza logica. Accusa veramente infamante per un filosofo, nota lo stesso Schopenhauer; perchè, se non tutti sono capaci di giudicare e di subsumere, tutti, anche le intelligenze più comuni, sono capaci di rilevare una contraddizione logica. Schopenhauer ha avuto veramente sotto questo riguardo un torto; che è quello di avere riattaccato tutto lo svolgimento del suo pensiero alla dissertazione del 1813 ed al testo del 1819, ripubblicato poi senza essenziali mutamenti nelle successive edizioni del 1844 e del 1859: ciò che lo ha inevitabilmente condotto a qualche adattamento forzato. Ma il suo torto più grave è il torto che è comune a tutti i grandi filosofi: è la ricchezza interiore del suo pensiero, è la chiara visione dei contrasti, dei misteri e dei problemi che scaturiscono da ogni punto della realtà; la quale è in se stessa contradditoria e non si lascia tanto facilmente rinserrare negli schemi del nostro pensiero logico. È in fondo sempre segno di povertà speculativa il poter costringere facilmente in una sintesi perfettamente armonizzata i dati e le soluzioni della filosofia; i filosofi più profondi, come Spinoza e Kant sono i più ricchi in contraddizioni. Anche la filosofia di Hegel, quando venga estratta dalla guaina delle ue formule e tradotta in termini intuitivi, è piena di contraddizioni; è

sotto questo rispetto significativo che ad essa hanno potuto fare appello, e con eguale diritto, il conservatorismo di F. J. Stahl e la filosofia rivoluzionaria di Carlo Marx. Sarebbe un'ingenuità credere che questi grandi intelletti non vedessero la contraddizione; ma essi vedevano od almeno intravedevano l'unità che la concilia: questo è invece ciò che manca generalmente ai loro critici. Bisogna quindi concedere anche a Schopenhauer la stessa attenuante; e riconoscere che anche le sue pretese palmari contraddizioni sono dovute o ad imprecisioni terminologiche o ad esuberanze momentanee, che spariscono quando vengono collegate a loro posto nelle linee fondamentali della dottrina. Questo è, per es., il caso della sua identificazione materialistica dell'intelletto col cervello, che può essergli rimproverata come un errore di esposizione, non come una contraddizione dottrinale.

Ciò che importa quindi, in un retto apprezzamento del pensiero di Schopenhauer, è il tenere sempre presenti i grandi punti essenziali della sua dottrina, che devono servire costantemente di criterio per l'interpretazione di tutto il resto. Il primo di questi punti è il principio idealistico: « Il mondo è la mia rappresentazione nelle forme subbiettive del tempo, dello spazio e della causa ». Questo principio non è soltanto una preliminare posizione idealistica, nel senso che essa esclude ogni possibilità di porre in qualunque modo una realtà che non sia di carattere spirituale, ossia affine ed omogenea alla mia vita cosciente; ma anche nel senso che con la posizione delle forme è implicata una gradazione nell'ordine delle realtà spirituali, perchè la forma risulta da un compromesso tra la pura unità dello spirito e qualche cosa che, pur essendo compreso nell'orbita delle realtà spirituali, rilutta a quest'unità. La realtà che ci è data è quindi una realtà ideale e nello stesso tempo una realtà deceptiva, in quanto è, sotto l'aspetto della sua molteplicità formale, qualche cosa che non può essere metafisicamente così come ci è dato, ma deve ancora essere ridotto in una forma, cioè in un'unità superiore; la quale sta ad esso come la realtà all'apparenza. La sola realtà vera è l'unità pura dello spirito; quindi ciò che partecipa del tempo, dello spazio e della causa non può essere ancora una vera realtà. Questo giudica *a priori* tutte le cosmogonie e tutte le storie filosofiche. Sebbene lo spazio sia una forma della coscienza, ogni realtà spaziale non può essere ancora nè spirito, nè realtà;

essa è una parvenza spirituale, la quale implica in sè una resistenza, un elemento negativo, che noi non possiamo definire nè designare altrimenti che come un'irrealtà. Lo stesso si dica di tutto ciò che entra nel tempo: ciò che si svolge nel tempo non è metafisico.

Il secondo principio riflette il rapporto del conoscere astratto e del conoscere concreto, intuitivo. È ben noto che, secondo Schopenhauer, solo il conoscere intuitivo, immediato, è un vero conoscere. « La sostanza intima di ogni conoscenza reale ed autentica è un'intuizione ed ogni verità nuova è il frutto di un'intuizione ». Schopenhauer è essenzialmente un filosofo intuitivo anzitutto per il valore che egli attribuisce all'intuizione sensibile, all'esperienza. Egli riconosce che la filosofia deve cercare il primo suo fondamento nell'intuizione del mondo, per « mondo » intendendo non solo la realtà fisica, ma anche la realtà psicologica. Egli riconosce perciò il grande valore, per la filosofia, di una solida preparazione scientifica, estesa a tutti i campi; mentre la preparazione scientifica unilaterale, la cultura d'una scienza, o d'un gruppo di scienze, costituisce anzi, il più delle volte, dal punto di vista del filosofo, una deformazione dello spirito. Un valore anche più alto ha per il filosofo la conoscenza intuitiva della realtà psicologica, dove la realtà si rivela a noi direttamente per l'autocoscienza e dove quindi più facili sono l'immedesimazione e l'interpretazione. Uno dei pregi maggiori del pensiero schopenhaueriano è appunto la ricchezza infinita di osservazioni derivate dalla vita interiore dell'uomo, dalla psicologia, dalla storia e dalla letteratura. Ma il carattere intuitivo è per Schopenhauer un'esigenza anche del sapere più alto, del sapere filosofico, che è necessariamente formulato in concetti, ma che non ha nella forma concettuale il suo momento essenziale. « Il mio pensiero in parole, e pertanto in concetti, dice Schopenhauer (*Nachlass*, ed. Grisebach, IV, 340), cioè la mia attività della ragione è per la mia filosofia solo ciò che è per il pittore l'elemento tecnico, il dipingere, la *conditio sine qua non.* Ma il momento dell'attività veramente filosofica, veramente artistica, sono gli istanti in cui io con l'intelletto e coi sensi vedo nel mondo: questi istanti non sono niente di voluto, niente di arbitrario: essi sono ciò che mi è dato, ciò che mi è proprio, ciò che fa di me un filosofo: in essi io afferro l'essenza

del mondo senza sapere di afferrarla: solo molto tempo dopo io ne riassumo dalla memoria il risultato in concetti e così lo fisso stabilmente ». Tutto l'apparato dialettico della filosofia non è che un processo sussidiario, il quale serve a formulare, a comparare, a verificare e sopratutto a comunicare, ma che non sostituisce mai in nessun modo la potenza dell'intuizione. Tutti i filosofi veri, anche quelli che hanno creduto di costruire dialetticamente la loro dottrina, debbono la forza ed il valore del loro pensiero alla potenza dell'intuizione, non ad altro. L'insistenza con cui Schopenhauer accentua la dipendenza del nostro conoscere concettuale dall'intuizione ha la sua ragione nell'illusione diffusa di attribuire alle astrazioni per se stesse ed ai loro rapporti (ai concetti ed ai raziocinii) un valore ontologico superiore a quello delle realtà dell'intuizione. Egli ha perfettamente ragione di mettere in rilievo questo punto essenziale: che tutto il contenuto reale delle astrazioni deriva dalle intuizioni e che, dove questo fondamento manca, noi non abbiamo in realtà che delle parole. Bisogna quindi che il valore di ogni concetto e di ogni rapporto di concetti sia traducibile intuitivamente; in difetto di ciò, l'esplicare un concetto con altri concetti (ciò che è, dice Schopenhauer, l'occupazione della maggior parte dei filosofi) è un passatempo subordinato a certe regole formali (le leggi logiche), ma che in sè è così sostanziale come è, per es., il giocare a scacchi. L'unico punto, in cui la formulazione della teoria schopenhaueriana deve essere completata, è questo: che vi sono per essa, oltre all'intuizione sensibile, delle forme superiori di intuizione e che i concetti non hanno solo la funzione di fissare e sistematizzare l'insieme delle conoscenze intuitive immediate, ma anche quella (ben più importante) di preparare e rendere possibili le intuizioni intellettuali superiori. È questa la funzione che hanno in Platone i concetti rispetto alle idee. Questo è ciò che può già aver luogo per le intuizioni immediate più semplici, che possono essere determinate e realizzate simbolicamente (nell'immaginazione) col sussidio di altri concetti fondati nell'intuizione; ed ha luogo egualmente per le intuizioni più alte, anzi per la stessa intuizione suprema, che è la visione filosofica del mondo.

Il terzo principio è quello che riflette l'interpretazione del mondo come volontà, e che Schopenhauer stesso designa come

il principio per eccellenza della sua filosofia. Il mondo è una complicazione infinita di elementi coscienti, che vengono con me a contatto e che sono da me ordinati nell'unità della mia coscienza. Essi hanno qualificazioni innumerevoli, una gran parte delle quali possono da me venir fissate per mezzo dei concetti: tutti però si accordano in questo che, in quanto elementi della coscienza, debbono essere, indipendentemente dal rapporto in cui stanno con me, qualche cosa di omogeneo a quell'attività che in me li accentra e che io dico « io ». Schopenhauer identifica quest'attività più propriamente con l'elemento sentimentale volitivo della coscienza; perciò anche gli altri elementi coscienti, che vengono intorno ad esso accentrati come « rappresentazioni », sono da lui qualificati come volontà, come soggetti elementari, viventi ed operanti sull'analogia del nostro « io ». Ben s'intende che qui si tratta non d'un'appercezione astratta dell'io, estesa poi riflessamente alle cose; ma d'un'intuizione immediata dell'io nelle cose, anzi delle cose come « io », per una specie di apprensione e d'immedesimazione geniale. Come del resto anche la più semplice apprensione della vita interiore d'un animale o d'un uomo esige già una specie di compenetrazione geniale: la maggior parte degli uomini mancano di pietà perchè non sono capaci di quest'immedesimazione. Questo principio deve particolarmente essere tenuto presente là dove Schopenhauer parla d'una volontà incosciente o d'una separazione assoluta della volontà dalla conoscenza; affermazioni che devono essere intese *cum grano salis* ed interpretate alla luce delle sue premesse idealistiche fondamentali.

Il quarto principio riflette la valutazione del mondo appreso così come una congerie infinita di volontà particolari e perciò limitate e perciò soggette a tutte le conseguenze dolorose di questa limitazione: esso costituisce il fondamento del pessimismo schopenhaueriano. Schopenhauer è inesauribile nel mettere in luce i molteplici aspetti e motivi della miseria dell'esistenza; ma in fondo si riducono tutti ad uno solo: al carattere finito della volontà individuale. Ciò che conferisce alla pietà un valore, che la pone al disopra di ogni apprezzamento puramente edonistico, è la liberazione dalla limitazione egoistica: ciò, che nella contemplazione estetica dà un momento di beatitudine, è la liberazione dalle volontà particolari, l'immersione nel soggetto impersonale

puro: l'ideale religioso supremo è l'unità assoluta con la Volontà universale, la *Noluntas*. La ragione vera del dolore è quindi, come nei mistici, l'esistenza separata, che è una specie di colpa, di «male radicale»: il principio del pessimismo schopenhaueriano è un principio morale e religioso.

Il quinto principio riflette la transizione da questo mondo della colpa e del dolore al mondo della liberazione. Essa è condizionata da un mondo di unità ideali superiori, verso le quali ci eleva l'intuizione soprasensibile per le vie della moralità e dell'arte. Una prima forma di quest'intuizione è quella della vita morale, che nella pietà purifica, spoglia la nostra personalità dal suo involucro egoistico e la congiunge, così trasformata in una personalità pura, in un'Idea, con altre personalità. Una seconda forma è l'intuizione estetica, che nell'arte ci libera, per un momento, da tutta la parte inferiore della nostra individualità, ci t·asforma in un soggetto conoscente puro e ci permette di congiungerci con gli elementi puri, con le «Idee» della realtà. L'una e l'altra hanno già un evidente carattere religioso ed aprono la via all'unione con la Volontà assoluta.

Il sesto principio è la conclusione religiosa di tutta la concezione schopenhaueriana e contiene l'assicurazione della possibilità della liberazione. Sotto questo riguardo Schopenhauer è il vero filosofo dell'ottimismo trascendente, che si concilia benissimo col suo pessimismo immanente. Egli stesso riconosce l'identità fondamentale della sua dottrina con quella delle grandi religioni pessimistiche o della liberazione (buddismo e cristianesimo), le quali non fanno che rivestire di forme accessibili alla moltitudine le verità essenziali della filosofia. L'ultimo atto di questo processo è sempre ancora un'intuizione, uno sforzo dell'intelletto verso l'immedesimazione con quell'unità della Volontà, che qui perde anche il suo carattere di volontà ed è, nella sua purezza, inaccessibile alla nostra mente. Questo sforzo dell'intelletto costituisce la mistica filosofica. Anche qui però l'intuizione non rinunzia al suo carattere intellettuale, razionale: essa è sempre un'intuizione fondata in ultimo sulle intuizioni elementari dell'esperienza e l'atto suo è ancora sempre un atto di unificazione logica. È vero che questa unificazione è un atto geniale e non è perciò sempre accessibile ad ogni mente comune; ma essa conserva, col suo carattere logico, il suo valore obbiettivo, rappresenta

la direzione normale della genialità filosofica e si distingue recisamente dalla mistica visionaria, che appartiene alla religione popolare, non alla filosofia [1].

*
* *

Una questione più ardua è quella che riflette il secondo punto: e cioè il valore che può avere oggi il pensiero schopenhaueriano per la nostra religiosità individuale e collettiva. Nessun filosofo potrà oggi concedere seriamente che l'elemento storico possa avere ancora un valore predominante nella religione: una religione fondata su dati storici o su d'una fede storica è una contraddizione; non vi è religione vera senza un credo metafisico e questo è per la sua stessa natura al disopra di ogni circostanza storica. Tutti i compromessi dei filosofi con i dati storici della religione rivelata sono in generale adattamenti non sinceri. Merito di Schopenhauer è d'aver in questo punto riconosciuto recisamente, senza attenuazioni ipocrite, l'inammissibilità di qualunque fede storica: una fede storica è necessariamente una fede mitica, quindi una superstizione. L'affermazione recisa di Schopenhauer non è certamente una novità; ma è una posizione netta, che anche oggi, di fronte al ripullulare continuo di ambigui tentativi di legittimazione del mito nel seno d'un pensiero, che vorrebbe essere razionale, merita d'essere rilevata ed apprezzata.

Ma il merito maggiore di Schopenhauer in questo punto è d'avere affermato non meno recisamente, seguendo Kant, il carattere metafisico, trascendente, non naturale nè fisico, della vita religiosa. Nella storia della morale la prima posizione è una posizione dogmatica, eteronoma: la legge morale è il comando d'una personalità soprannaturale. Ad essa si sostituisce in generale più tardi una posizione naturalistica: la morale fa parte della natura, risulta dallo svolgimento della natura umana. Kant ha il merito d'aver mostrato che la legge morale non è nè un comando divino, nè uno svolgimento naturale, ma un'opposizione alla natura: che con essa comincia un ordine nuovo, il quale trascende

---

(1) La stessa distinzione delle due mistiche, ma naturalmente più accentuata in senso dogmatico, è già in Fichte, *Grundz. d. gegenw. Zeitalters* S. W. Bd. VII), p. 114 ss.

la natura. Lo stesso merito ha Schopenhauer rispetto alla vita religiosa: il suo radicale pessimismo religioso e morale eleva una barriera fra il mondo della natura e della storia, e il mondo della negazione della volontà, che è il mondo della religione. Schopenhauer riconosce il valore delle scienze come punto di partenza; ma esso è un valore puramente preparatorio e propedeutico: il mondo che le scienze conoscono non ha nessuna continuità con il mondo della religione e della filosofia. Gli scienziati non sono filosofi e disgraziata è l'età in cui l'ignoranza universale permette agli scienziati di prenderne il posto. Essi sono degli empirici, che non contano nulla nel regno del pensiero. Osservare e vedere sono belle cose, ma sono cose di tutti: il pensare è cosa difficile ed è cosa di pochi. Schopenhauer ha ragione di prendersi gioco della ridicola venerazione degli inglesi per Newton come della grande ammirazione del pubblico per il matematico Leverrier, che aveva scoperto in base a puri calcoli matematici, l'esistenza di Nettuno (1).

Il principio, che separa nettamente la natura e la storia dal mondo metafisico, è il principio idealistico: la natura e la storia sono nel tempo ed hanno un valore puramente fenomenico; il mondo metafisico è sopra il tempo. Anche la storia non ha quindi per Schopenhauer alcun valore filosofico; essa è semplicemente una rivelazione dell'immutabile natura umana, che si ripete sotto forme sempre diverse: *eadem sed aliter.* Un divenire storico assoluto è dal punto di vista schopenhaueriano così inconcepibile come una natura fisica assoluta; e la teoria d'un progresso indefinito, con la quale si cerca di coonestare moralmente in qualche modo il concetto di questo divenire, è in realtà soltanto un'illusione ottimistica irreligiosa. Mettiamoci seriamente di fronte alla realtà e chiediamoci: si può dire che l'umanità, l'ultima delle razze animali apparse, sia dal punto di vista morale, la corona della creazione? Si può dire che la storia degli uomini si risolva in una conquista progressiva dei valori spirituali, che sono i valori essenziali della vita? Questo merita d'essere rilevato specialmente contro le superficiali glorificazioni della scienza e della tecnica attuale. Leggiamo la terribile requisitoria che

---

(1) Sulla personalità intellettuale di Leverrier si cfr. D. NISARD, *Souvenirs et notes biographiques*, 1888, II, p. 273 ss.

H. Gregoire, l'ex-vescovo di Blois, pronunciò contro Napoleone nel 1814: « Irritato alla sola idea che nel globo un individuo qualunque potesse entrare con lui in parallelo; divorato dalla fame delle conquiste e divorando in anticipo tutte le regioni del mondo per realizzare il progetto insensato d'una monarchia universale; contando per nulla la vita degli uomini; risoluto, se avesse potuto, a regnare su dei deserti e dei cadaveri piuttosto che a non soddisfare la sua ambizione; parlando sempre di pace e facendo sempre la guerra, egli ha sorpassato di molto tutti gli Attila nell'effusione del sangue umano. Dal fondo delle tombe dodici milioni d'uomini sgozzati levano la voce contro di lui. Sembra che in Europa, in Francia sopratutto, le madri, le infelici madri non partoriscano più che per provvedere vittime alla sua ferocia. Una proscrizione generale, sotto il nome di coscrizione, è diventata lo spavento di tutte le famiglie; essa strappa dal seno paterno e trascina nei campi migliaia di francesi appena usciti dall'infanzia. Essi vanno a correre tutti i pericoli alla voce d'un capo che sa stare al riparo da tutti i pericoli; essi vanno a morire combattendo per saldare le loro catene, quelle dei loro parenti, dei loro concittadini e coronare la desolazione del paese che ha dato loro la luce » (1). Non potrebbe essere oggi ripetuta con le stesse parole? Quali mutamenti hanno portato, in questo campo, la scienza e la tecnica? Non bisogna nemmeno illudersi che dei progressi particolari, come la rinuncia all'antropofagia o l'abolizione della schiavitù, che furono possibili in determinati momenti favorevoli, siano conquiste definitive: del resto la schiavitù ha fatto di nuovo oggi, sotto mutato nome, la sua apparizione ed ha trovato i suoi apologisti. Che cosa è la teoria delle razze inferiori se non un appello al ritorno della schiavitù? E nello stesso campo, che è quello che in fondo più importa, tutti i progressi scientifici hanno portato qualche luce, hanno fatto indietreggiare d'un pollice le tenebre che ci stanno dintorno? Siamo noi più vicini alle verità ultime che Platone ed Aristotele? Il problema ultimo delle cose ci sta sempre dinanzi così misterioso ed intatto come stette dinanzi all'occhio dei primi « veggenti ».

---

(1) H. Gregoire, *Memoires*, 1837, I, p. 169-

Ciò poi, che conferisce un carattere irreligioso alla teoria ottimistica del progresso, è questo: che essa indirizza l'attività dell'uomo verso le cose esterne, le istituzioni, le riforme sociali e simili, come se esse fossero l'essenziale e potessero mutare la natura dell'uomo. L'evoluzione politica attuale ci mostra come finiscono tutte queste illusioni dell'ottimismo sociale. Il pessimismo schopenhaueriano ha quindi anche qui il suo salutare riflesso positivo: che esso richiama l'individuo dalle esteriorità al suo mondo intimo, lo indirizza verso le conquiste interiori, verso le realtà spirituali che sono al di là e al disopra della storia. Le età migliori dell'umanità sono quelle in cui tacciono, come disarmati per un momento, gli appetiti feroci delle turbe e l'umanità migliore può svolgere dall'interno suo le forme più serene e pure dell'arte, delle moralità e della conoscenza. Schopenhauer è ancora per noi il rappresentante di una di queste età della « coscienza migliore ». « Schopenhauer è ancora di quelli, per cui gli appetiti e gli imperialismi delle nazioni non hanno diritto di città nel regno dello spirito. È ancora della generazione di Kant, di Coethe, di Beethoven, della grande epoca, oggi ben finita, dei tedeschi « umani », che trovarono in questa « umanità » il secreto della loro influenza » (1).

Questo indirizzo verso l'interiorità dà alla filosofia schopenhaueriana un valore profondamente religioso: essa è il più puro esempio d'una religione filosofica personale. Tutti i momenti del suo pensiero, dalla posizione del principio idealistico alla dottrina della *noluntas*, hanno uno spiccato carattere pratico, sono altrettanti passi verso la liberazione, altrettanti momenti d'un sistema religioso. Ma nello stesso tempo essa è tutta diretta da uno spirito di razionalità profonda: non d'una ragione raziocinante o dialettica, ma d'una ragione intuitiva e contemplativa, che apre allo spirito la visione delle unità più profonde. Essa è tutta una concezione filosofica unica, che conserva fino all'ultimo, anche nel più alto tentativo di contemplazione mistica, un carattere perfettamente razionale. Se quindi oggi, in un periodo, nel quale il bisogno religioso e la decadenza profonda delle religioni positive deviano gli spiriti, in cerca di verità, verso lo spiritismo, la teosofia ed altre aberrazioni simili, l'idealismo scho-

---

P. Godet, *La pensée de Schopenhauer*, 1918, p. XXVII.

penhaueriano dovesse esercitare sulla religiosità contemporanea un'azione più viva, noi non avremmo che a rallegrarcene profondamente; perchè la religione cristiana nella sua forma teistica e mitologica non è più che una rovina e da quest'assenza d'una religiosità vera ed alta derivano tutte le miserie materiali e morali, che devastano oggi il mondo.

*
* *

Notiamo ancora qui in appendice, quasi a titolo di curiosità, che da questo carattere religioso del pensiero schopenhaueriano deriva precisamente quell'avversione contro la filosofia delle Università, che è stata spesso rimproverata a Schopenhauer come l'espressione d'un sentimento personale e che ha avuto anche una ripercussione sulle vicende del suo pensiero.

Vi è in realtà nell'ufficio stesso di professore di filosofia una contraddizione fra la sua missione ideale e le sue condizioni reali, che ne spiega gli aspetti problematici e mette nella giusta luce anche le invettive di Schopenhauer: esse hanno in fondo la stessa ragione delle invettive di Gesù contro i Farisei. È una triste esigenza della vita che anche le cose ideali possano e qualche volta debbano essere tradotte in valori economici: anche la coscienza comune sente in ciò una lieve indegnità. Ma quando esse sono ridotte ad essere soltanto un oggetto di traffico, esse subiscono in certo modo di fronte alla coscienza un processo di degradazione e di falsificazione che le avvilisce ed avvilisce chi se ne serve: ciò che dà alla prostituzione un carattere turpe è il fatto che essa toglie il pretesto da un sentimento ideale per sostituirvi un mercato, che è in sè qualche cosa di falso e di basso. Qualche cosa di simile avviene nella vita religiosa quando essa viene subordinata ai fini personali egoistici e perciò in fondo annullata e sostituita con un'apparenza, che è in realtà uno spregevole mercimonio. Certo anche la religione, come del resto qualunque aspetto della vita, non potrebbe sussistere senza un fondamento di interessi e di attività interessate. La funzione religiosa appare sino dai suoi inizi connessa con privilegi sociali, che sembrano essere la conseguenza naturale del rispetto, di cui essa venne circondata fino dai tempi, in cui il mondo era esclusivamente dominato dalla forza brutale: e che

questa posizione privilegiata abbia concorso alla conservazione della vita religiosa, è fuori di discussione. D'altra parte e ugualmente indiscutibile che la connessione della vita religiosa con privilegi economici e sociali è stata in ogni tempo e dappertutto l'occasione di abusi profondamente deplorevoli. Questa è una verità così palmare che non ha bisogno di esemplificazioni. Perciò i grandi eroi religiosi hanno in generale ripudiato ogni connessione con gli interessi terreni: Buddha viveva dell'elemosina pubblica e così S. Francesco d'Assisi: anche Cristo viveva della carità di discepoli devoti. Tutti i riformatori religiosi, dai fondatori di ordini mendicanti agli eretici ed ai settarii, fino agli ultimi di essi, i quaccheri, hanno posto come uno dei capisaldi delle loro riforme il principio della povertà religiosa. Come possa essere risolta quest'antitesi, che cela certamente in sè uno dei più gravi e delicati problemi della vita spirituale ed è stata il tormento di tante anime religiose, dai primi cristiani a Tolstoi, non è cosa che dobbiamo qui ricercare. Quello che qui c'interessa è il fatto che essa è stata generalmente risolta per mezzo di accomodamenti opportunistici, i quali hanno attirato sopra di sè da parte delle anime religiose una riprovazione severa; e che si è quindi tradotta, attraverso tutta la storia delle istituzioni religiose, nell'opposizione tra i professionisti della religione, che per lo più considerano con profonda avversione i fautori della semplicità evangelica come altrettante testimonianze viventi della loro intrinseca ipocrisia; e gli spiriti religiosi, che hanno considerato sempre la mondanità religiosa come un segno di corruzione o quanto meno d'assenza d'una vera spiritualità. Ora quest'antitesi è quella stessa che ci si offre tra i sofisti e Socrate, tra i «filosofi delle università» e Schopenhauer. La filosofia è, secondo la giusta definizione di Schopenhauer, la religione della minoranza intellettuale, come la religione positiva è la metafisica adatta alla moltitudine. L'opposizione fra il culto mercenario della filosofia e il suo culto disinteressato offre quindi un fatto parallelo all'opposizione costante che si presenta nella storia della religione fra la religione professionale e la religiosità disinteressata. La filosofia si trova anzi sotto questo rispetto in condizioni anche più sfavorevoli che la religione; perchè non soltanto non ha per sè un valore economico qualsiasi, ma non ha nemmeno, agli occhi dell'uomo comune, quella giustificazione elementare

che danno alla religione in genere le sue applicazioni sociali pratiche. La posizione del filosofo, che non vuole rinunciare alla sua missione e che non vuole adattarsi a compromessi, è quindi in genere, salvo il caso di circostanze straordinariamente favorevoli, molto difficile: i grandi eroi della filosofia, Socrate e Spinoza, hanno accettato il principio della povertà religiosa senza farne caso, come una conseguenza naturale della vocazione filosofica. Ma vi sono accanto a questi esempi eroici i casi tragici: come per es. quello di Beneke, che si uccise per miseria nel 1854 in seguito alle persistenti persecuzioni politiche ed accademiche; e quello di Giulio Lequier, amico e maestro di Renouvier, che si uccise nel 1862 in fondo per la stessa ragione. Nè meno tragici sono i casi d'una povertà estrema sofferta lungo tutta la vita: come avvenne a K. Chr. Federico Krause (1781-1832), una nobile personalità, animata dai più alti ideali, che non riuscì mai a conquistarsi una posizione stabile e che gravato dal peso d'una numerosa famiglia, sopportò tutta una vita di miserie e di stenti. Morì a Monaco, dove si era recato nel 1831 per esplicarvi l'attività sua di privato docente e donde venne respinto per l'opposizione di Schelling. Un altro esempio simile è quello di Giovanni Bordas Demoulin (1798-1859), lo storico del Cartesianismo, che passò tutta la vita nel lavoro e nella miseria e morì solo all'ospedale. Questi non sono che gli esempi notorii; ma quanti casi simili non si sono svolti nella oscurità e nel silenzio!

Questo spiega la riconoscenza appassionata che Schopenhauer consacrò alla memoria di quel fiero repubblicano che era stato suo padre, la cui previdenza lo aveva posto in condizioni di poter vivere indipendente. «Se io ho potuto vivere per la verità (scrive Schopenhauer rivolgendosi «*piis patris manibus*») senza diventarne il martire, io lo devo a te; se io ho potuto seguire l'innato istinto di imparare, pensare e studiare senza dover stentare, mendicare o strisciare, senza cadere nella tentazione di degradare la filosofia a strumento di fini stranieri e di modellare secondo questi la mia dottrina e, ciò che è più, senza vendermi ai nemici della luce, ai preti ed agli ipocriti come strumento dei loro bassi disegni; se io non ho bisogno di entrare in una ineguale competizione con esseri mediocri e striscianti, ma ho potuto durante tutta la vita portare la testa alta e seguire

il nobile consiglio di Voltaire: «Noi non abbiamo che due giorni da vivere: non vale la pena di passarli a strisciare dinanzi a dei ribaldi spregevoli»; se la mia moderazione che per il possesso della mia libertà mi fece rinunziare a tutto il resto, mi ha per tutta la vita assicurato l'indipendenza, sì che ogni mattina ho potuto dire: «Questo giorno è mio»; se l'assenza completa di ogni partecipazione dei miei contemporanei ai miei sforzi non mi ha posto fuori della possibilità di compiere l'opera mia, alla quale ho dedicato tutta la vita; — tutto questo io lo devo a te, a te solo ed a nessun altro al mondo, o mio indimenticabile padre, ed ogni giorno io ti ringrazio di ciò che hai preveduto per me.

Nam Caesar nullus nobis haec otia fecit.

Prendi perciò qui quel posto d'onore che è dovuto ai mecenati. Ogni uomo che attingerà gioia ed ammaestramento dai miei scritti, sappia che essi non avrebbero potuto sorgere senza di te come senza di me: il tuo nome deve accompagnarsi in perpetuo al mio: questo è tutto quello che io posso fare per il beneficio incomparabile che io ti debbo» (S. W., ed. Grisebach, VI, 269).

Ma questo spiega anche l'indignazione con cui Schopenhauer si leva contro quei filosofi che degradano il loro ufficio facendone lo strumento di servilità politiche e di ambizioni e di vantaggi personali: indignazione che, comunque espressa, deriva in fondo da un alto senso del valore religioso della filosofia e dell'indegnità di coloro che la prostituiscono. I professori di filosofia sono da lui assimilati agli antichi sofisti, con questa sola differenza: che chi li paga non è il pubblico, ma lo stato: chi scrive ed insegna per il pubblico deve naturalmente aver riguardo al gusto del pubblico ed allo spaccio delle sue lezioni e dei suoi libri: chi insegna per conto dello stato deve subordinare la sua attività agli interessi delle sfere dominanti. Certo l'esercitare la funzione di professore di filosofia non è sempre assolutamente incompatibile, come non fu per Kant, con la dignità personale e con il rispetto religioso della verità; ma può spesso diventare tale ed allora può condurre a compromessi abbietti. Anche il bisogno non scusa questa degradazione, come non scusa la prostituzione.

Questo spiega infine anche il risentimento istintivo, che di fronte a questo vero filosofo hanno sempre provato i filosofi mercenarii; i quali non hanno trovato di meglio che trattare quasi con disdegno Schopenhauer come un semplice dilettante di filosofia. Ma egli ha dato loro una degna risposta. «Dilettanti, dilettanti! Così coloro, che coltivano una scienza od un'arte per amore, per la gioia che ne hanno, per «il loro diletto», vengono chiamati con disprezzo da coloro che vi si sono applicati per amore del guadagno: essi invece si dilettano del denaro che ci si guadagna sopra. Questo disprezzo riposa sulla bassa convinzione che si faccia seriamente solo ciò che si fa mossi dalla fame, dal bisogno o da qualche altra bassa cupidigia. Tutto ciò che è stato creato di grande è stato opera dei dilettanti, non di questi mercenarii» (*Parerga und Paralipomena,* II, 508-9).

L'irosa polemica di Schopenhauer ebbe il torto di rivolgersi troppo personalmente contro i grandi «sofisti» suoi contemporanei, Fichte, Schelling ed Hegel: che del resto nessuno vorrà addurre come esempi insigni di dirittura personale. Ma essa è anche un severo ricordo dei grandi doveri, che incombono a quelli i quali professano pubblicamente la filosofia e del giusto disprezzo che essi attirano sopra di sè quando, misconoscendo la loro alta funzione religiosa, indossano una livrea. Ed è in ogni modo l'espressione, passionale quanto si vuole, della rettitudine religiosa d'un altissimo spirito, che consacrò disinteressatamente tutta la vita al culto della verità e della sola verità e che fra tutti i contemporanei solo può stare, pari in nobiltà ed in grandezza, accanto ad Emanuele Kant.

Inv. 1 | 8671

Tip. G. BIANCARDI - LODI (Milano) - 1940-XVIII